

GIANLUCA LIGI

Valori culturali del paesaggio e antropologia dei disastri

ABSTRACT

Valori culturali del paesaggio e antropologia dei disastri (by Gianluca Ligi)

This essay argued that what is labelled “anthropology of disasters” is not so much a specific realm of inquiry as a thematic thread whose interest derives from its convergence with other disciplines and research perspectives. The primary focus of this essay is the connection between the anthropology of space/landscape and the anthropology of disasters. Attention has also been paid to the equally important connections with the social construction of vulnerability and the growing field of studies dealing with the politics of risk perception.

Keywords: Landscape, Environment, Risk, Cultural Heritage, Disaster.

1. Il senso dei luoghi in antropologia culturale

A circa dieci anni di distanza dal famoso seminario di Santa Fe, New Mexico, nel quale un gruppo di studiosi affermati, in gran parte antropologi, scatenò un dirompente dibattito sulla costruzione del testo etnografico, culminato con l'uscita di *Writing Culture* (CLIFFORD, MARCUS 1986), la School of American Research coordina un altro seminario avanzato destinato a stimolare una consistente discussione interdisciplinare, dal titolo “Place, Expression and Experience” (marzo-aprile 1993). Vi partecipano illustri antropologi fra cui Nancy Munn, Keith Basso, Steven Feld e Clifford Geertz. Come per *Writing Culture*, gli atti di quel seminario sono raccolti in un volume assai importante nell'antropologia contemporanea e citato quasi

quanto il precedente: *Senses of Place*, a cura di Steven Feld e Keith Basso (1994).

Come ricorda Geertz nella postfazione al volume, se sfogliassimo un buon dizionario di antropologia troveremmo termini come “Parentela”, “Economia”, “Comunità”, “Religione”, “Arte”, “Cultura”, e così via, ma probabilmente non troveremmo il termine “Luogo”. Se da un lato vi è una grande attenzione a ciò che di solito si definisce come “ambiente”, e cioè il setting fisico ed ecosistemico che fa da cornice alle nostre vite, il concetto di “luogo” sembra rimanere confuso e indeterminato. Geertz cita le sei pagine, di tre colonne ciascuna, che la definizione di “luogo” (*Place*) occupa nell'*Oxford English Dictionary*. Per questo il volume *Senses of Place* rappresenta un'innovativa prospettiva di ricerca che ha esplicitato la rilevanza analiti-

ca e descrittiva di un concetto dato per scontato, mostrandone la complessità: ovvero quelle dimensioni che si potrebbero ben dire “immateriali” o “volatili” (CIRESE 1996) dei luoghi, che conferiscono densità culturale e spessore simbolico alle strutture materiali dell'ambiente.

Verso la fine di quella prodigiosa e ricchissima raccolta di note e appunti incompiuti che è *La fine del mondo*, nella sezione sulle tecniche del corpo, Ernesto De Martino riporta un brano tratto da *Fenomenologia e psichiatria* di Jan Hendrik van der Berg, psichiatra olandese di impostazione fenomenologica che esprime in modo molto incisivo la densità antropologica dei “luoghi”:

Le parole, lo sguardo, il gesto di un mio simile possono illuminarmi o oscurarmi il mondo. Il mio simile non è un'al-

tra entità isolata, che mi sta a fianco e versa parole nelle mie orecchie: estranea come me, agli oggetti che riempiono il mondo.

È invece, e innanzitutto, una persona che è o non è “insieme” con me, e l'intensità di questo suo “essere insieme con me” non è un'astrazione metafisica, bensì una realtà, visibile nelle cose che lui e io osserviamo, il nostro essere insieme o no si rivela nella fisionomia del mondo, che può essere familiare o estranea, vicina o lontana. [VAN DER BERG 1955, cit. in DE MARTINO 1977, 602]

Questa citazione colpisce De Martino per il fatto che contiene una serie di elementi essenziali per comprendere la natura dei luoghi: innanzitutto vi è una forte impostazione relazionale. Al contrario di quanto sembra, non sono le persone che decidono le relazioni, ma in vari modi sono le relazioni che formano e costruiscono le persone. Le relazioni interpersonali sono pratiche complesse nelle quali si articola la nostra corporeità fatta di gesti, sguardi, silenzi, parole. L'“essere insieme”, la relazionalità, non è solo un termine del gergo sociologico corrente, un'astrazione metafisica, è piuttosto una ben viva e profonda esperienza di sé.

De Martino, con van der Berg, ci fa osservare che il mondo “esterno” – la realtà *out there* come direbbe Richard Rorty – non è affatto un semplice set, un palcoscenico neutro sul quale si svolge la recita delle nostre relazioni quotidiane, una qualche sorta di am-

biente inerte e distaccato, lo sfondo indipendente dalla vita di quelli che un tempo si chiamavano con molta enfasi “attori sociali”. Al contrario: il nostro mondo sorge a partire dalle nostre relazioni. L'intensità di questo essere insieme è una “realtà visibile nelle cose che lui e io osserviamo, il nostro essere insieme o no si rivela nella fisionomia del mondo, che può essere familiare o estranea, vicina o lontana”. Non esiste soluzione di continuità fra io e mondo.

Nello stesso capitolo sulle tecniche del corpo, troviamo anche una splendida annotazione a un passaggio di Proust su cui De Martino si propone di riflettere: nella *Recherche* Proust narra come una volta, durante una passeggiata, avesse provato il desiderio di guardare il paesaggio in compagnia di una certa fanciulla, e come per questa immaginazione il paesaggio si fosse caricato “di una qualità nuova”: la ragazza prese a vivere “nel colore delle tegole sui tetti della fattoria, [...]” (Ivi, 602).

Come Proust, molti autori hanno colto con quella rara efficacia espressiva che resterà irraggiungibile per l'antropologia culturale, il fatto che i luoghi siano prodotti di relazioni fra persone, oltre che strutture fisiche che a loro volta consentono di produrre quelle relazioni. Claudio Magris, in *Microcosmi* (1997), racconta che le radure del Monte Nevoso, sul Carso – Travni dolci, Docice, Pomocniaki – quelle radure in Slovenia, non distanti dal con-

fine con la Croazia, un tempo territorio italiano, ben oltre che frammenti di un ambiente ecologico oggettivamente impersonale e inerte, ancorché naturalisticamente prezioso, “erano una *storia condivisa*, con gli anni diventavano quasi i lineamenti del volto e il colore dei pensieri e dei sentimenti” (MAGRIS 1997, 101-102, corsivo mio). Così ricordando al Planiski Dom le estati passate al rifugio sulle Alpi Giulie, Magris dice: “Lassù io so chi sono”.

Il mosaico pavimentale di Sant'Eufemia, la basilica di Grado, non è una statica decorazione architettonica conservata fra le pagine pensose di qualche libro d'arte: al contrario è un elemento attivo

che ripete le ondulazioni del fondo marino, i disegni curvilinei che le onde imprime alla spiaggia sabbiosa e allo specchio del mare. Onde fluiscono verso la riva e verso l'altare, si arrotondano, si arricciolano, ricadono e riprendono a fluire. [...] Non tempo della chiesa e del mare, tempo breve e buono della vita; onde e sabbia sotto i piedi di chi tira la barca in secco e chiede un po' di misericordia per la pena di vivere [...]. [Ivi, 62]

Non troppo lontano da Sant'Eufemia, un altro luogo che per Magris diventa *microcosmo* è il ristorante di Agusto Zuberti, “dove ci si ferma prima di ripartire per Trieste, è quasi già casa, da molti anni”. Anche qui non si tratta solo di un ristorante, ma di un luogo denso di odori e di socialità che ospita da anni cene memora-

bili, compleanni e onomastici: come disse Zuberti, è “un golfo in cui confluivano le vite degli altri. In quel golfo si era insieme alle persone amate, compagni inseparabili dal tessuto della propria esistenza, genitori, l'amica di quella giornata sul dosso e di sempre, e anni dopo i figli, nel frattempo in età di andare sul dosso con le loro amiche [...] pure una locanda come si deve è un golfo, un porto di mare gradito a chi viaggia”, proprio perché questi punti dello spazio geografico diventano *luoghi* “inseparabili dalle persone amate e dall'immagine del mondo che le avvolge” (Ivi, 91).

La base concettuale dell'antropologia che studia la natura dei luoghi è dunque il tentativo di riflettere su un'esperienza talmente importante quanto comune e spesso inconsapevole: l'intensità e l'unicità dei rapporti interpersonali, la densità affettiva e sensoriale del proprio vissuto relazionale, non si manifestano *nel* mondo, ma quotidianamente e ininterrottamente *costruiscono il* mondo. Antholz, paesino del Tirolo a cui Magris si sente molto legato, “è piccolo, ma durante la passeggiata nella sera si dilata nel buio, si allenta in uno spazio cedevole. Non solo il tempo, anche lo spazio è elastico, si slarga e si rinserra a seconda di ciò che contiene, perché è tempo rappreso, come l'esistenza delle persone [...]. Quelle vie buie e deserte, di sera, sono al di là di una foresta, che si è attraversata lasciando pezzi di se stessi fra i rami, gli arbusti spi-

nosi, i tronchi marciti” (MAGRIS 1997, 215). Ma questo particolare processo creativo stabilito dal nesso uomo-luogo, non vale soltanto quando si parla di un “ambiente” inteso in senso ecologico, come segmento di uno spazio naturale aperto: l'ansa di un fiume, un bosco, un territorio da preservare, oppure in senso romantico come un bel panorama che può facilmente piegarsi alla retorica estetizzante del “Mulino Bianco”, secondo cui la natura è bella soltanto quando è buona e quando c'è il sole. Le considerazioni che De Martino via Proust e Van der Bergh ci spinge a fare sulla natura dei luoghi valgono per ogni tipo di contesto-ambiente in cui si dispiegano le pratiche sociali, anche per un contesto complesso come ad esempio la città.

Già nel 1915, in un celebre saggio apparso nell'*American Journal of Sociology*, Robert Park, che fu – com'è noto – fra i padri ispiratori dell'antropologia urbana con *The City*, il volume fondativo scritto nel 1925 con Burgess e McKenzie, parlando di Chicago prototipo della nuova città americana, affermava che

dal nostro punto di vista, la città è qualcosa di più di una congerie di singoli uomini e di servizi sociali, come strade, edifici, lampioni, linee tranviarie, telefoni e via dicendo: essa è anche qualcosa di più di una semplice costellazione di istituzioni e di strumenti amministrativi, come tribunali, ospedali, scuole, polizia e funzionari di vario tipo. La città è piuttosto *uno stato d'animo*, un

corpo di costumi e di tradizioni, di atteggiamenti e di sentimenti organizzati entro questi costumi e tramessi mediante questa tradizione. In altre parole, la città non è semplicemente un meccanismo fisico e una costruzione artificiale: essa è coinvolta nei processi vitali della gente che la compone [...].

[PARK, BURGESS, MCKENZIE 1999, 5]

Certamente Walter Benjamin è lo studioso che più di ogni altro seppe cogliere la città come *stato d'animo*. Per chi si è lasciato smarrire almeno una volta fra le annotazioni, i commenti, i rimandi, di quel prodigioso volume incompiuto che è *Parigi, capitale del XIX secolo*, troverà indimenticabili i lunghi e alti *passages*, precursori del *mall* post-moderno, fra cui “sovente sobrio al mattino, più lieto a sera, quando brillano le lampade a gas” passeggia il *flâneur*, catturato da quella città di specchi, incrocio di spazi aperti fra la strada e l'interno infinito dei caffè. Ma forse ancor di più troverà indimenticabili quelle “piccole piazze senza tempo, che sorgono all'improvviso e non hanno un nome vero e proprio: nessuno le ha progettate in anticipo, come la place Vendôme o la place des Grèves, e la storia universale non le tiene sotto il suo patronato, ma esse sorgono come dimore, che lentamente e in ritardo per un resto di sonno, si riuniscono per l'appello del secolo”. In queste piazze, scrive Benjamin nella sezione del volume dedicata alle strade di Parigi, “gli alberi hanno

la parola, persino i più piccoli gettano un'ombra fitta. A tarda ora le loro foglie stanno davanti ai lampioni come un vetro appannato color verde scuro, e a notte il loro primo verde splendore è il segnale automatico dell'arrivo della primavera nella grande città" (BENJAMIN 1986, 666-667 e 690).

In *Immagini di città*, Benjamin evoca in modo altrettanto incisivo l'atmosfera in cui è immersa la città norvegese di Bergen, permettendoci di percepire esattamente che anche in questo caso non c'è soluzione di continuità fra luoghi e persone, fra interno ed esterno, fra stati d'animo e strutture fisiche:

[...] il giardino che certe case borghesi hanno sul davanti, è coltivato così fitto che a nessuno viene l'estro di intrattenervisi. Forse è per questo che qui le ragazze hanno un modo di starsene sulla soglia di casa, di appoggiarsi all'arco della porta, che nel sud è pressoché sconosciuto. La casa ha ancora confini ben precisi. Una donna, per sedersi davanti alla porta, aveva messo la sedia non perpendicolare ma parallela alla facciata della casa, dentro una nicchia della porta: in ciò figlia di una razza che fino a duecento anni fa ancora dormiva in armadi. [...] gli alberi qui si fanno schivi e si riparano dietro a recinti, i fiori invece mostrano una tempra inaspettata. [BENJAMIN 2007, 84]

I nessi affettivi che legano le persone ai luoghi in cui vivono non sono sempre felici, o non sono felici per sempre; così anche le emozioni che ac-

compagnano le pratiche sociali quotidiane non sempre sono positive. Ad esempio in *Che cosa resta?* (*Was bleibt?*, 1990) di Christa Wolf, la mattina desolata sul parcheggio della Friedrichstrasse, su cui si affaccia la protagonista, è il primo segno tangibile di un progressivo e irreversibile spaesamento. Berlino, la propria città, che lei ha così tanto vissuto e amato, ha ora un volto irriconoscibile, come sono diventati irriconoscibili ed estranei il proprio mondo, le cose e la gente in cui ha creduto, le strade di Berlino, il socialismo. I luoghi talvolta infondono un senso di doloroso spaesamento non soltanto perché trasformati, quasi sfigurati, dalla storia che li ha attraversati, ma anche perché si pongono sin dall'inizio come particolarmente spersonalizzanti, anonimi e senza volto nel progetto stesso della loro costruzione, inospitali alle relazioni e alle forme di umanità. Sono i cosiddetti *non-luoghi* di cui a lungo si è occupata la ben nota ricerca antropologica di Marc Augé.

2. Il paesaggio come valore culturale

La natura dei luoghi è tale per cui una strada, una scuola, una città, un terreno coltivato, un'aula di lezione, non sono mai solo degli elementi spaziali che hanno effetti sociali, ma al contrario sono fatti sociali formati nello spazio¹. Le persone non si muovono fra luoghi concepiti come punti geometrici di uno spazio astratto,

che rimane indefinito e neutro rispetto alle vicende felici e dolorose della loro vita. In modi più o meno consapevoli, a volte effimeri e fugaci, a volte intensi e indimenticabili, ogni luogo che attraversiamo diventa un nodo significativo in quella rete complessa di microesperienze che è la nostra vita. Come ha scritto Tim Ingold: "places do not have locations, but histories" (INGOLD 2000: 219)², ed è per questo che il paesaggio acquisisce il valore di risorsa, di patrimonio, di bene culturale, di elemento che organizza e rafforza la memoria collettiva e il senso del "noi".

Mediante un processo sociale profondo e ininterrotto, ad ogni struttura fisica, ecologica, di un luogo, le persone proiettano e saldano sempre una particolare *struttura di sentimento*. Un paesaggio (intendendo anche un paesaggio urbano) non è mai un frammento di realtà esterna che giace semplicemente *là*, al di fuori di me. Dal punto di vista antropologico non esiste il paesaggio in senso oggettivo e indipendente da un osservatore che lo considera tale. L'ambiente naturale può essere oggettivamente "dato", ma diventa paesaggio e lo spazio diventa "luogo", in quanto sottoposti all'opera creativa della cognizione umana e della plasmazione affettiva³.

Un esempio classico estremamente significativo della forza di questa opera ricostruttiva, simbolica e affettiva, a cui i gruppi umani sottopongono il loro contesto-ambiente, è la

¹ Si veda SIMMEL 1998, in particolare il capitolo *Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società*, pp. 523 e sgg.; cfr. BAGNASCO 1994.

² Sul tema dei luoghi come "storie" si veda il recente volume di A. TORRE, *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea* (Donzelli 2011).

³ Si veda il classico del geografo e antropologo cinese Yi-Fu TUAN, *Space and Place: The Perspective of Experience* (cfr. TUAN 1979a; 1979b). Sui temi dell'antropologia dello spazio e del paesaggio mi sia consentito rimandare alle mie ricerche etnografiche in area scandinava (cfr. LIGI 2002; 2003; 2004).

ricerca etnografica di Bronislaw Malinowski alle Isole Trobriand nel Pacifico Occidentale. Com'è noto Malinowski inventa il metodo etnografico e imprime all'antropologia culturale una svolta storica. Già negli anni '20 del Novecento egli intuisce che il punto cruciale non è *spiegare*, ma *interpretare*: ovvero non è descrivere analiticamente la struttura fisica dello spazio, ma comprendere le rappresentazioni che le persone si fanno del loro ambiente non per come esso è, ma *per come loro lo sentono*. Parlando delle Trobriand, Malinowski dichiara che l'obiettivo etnografico principale è "ricostruire l'influenza del mito su questo vasto paesaggio" e cioè "*come lo rappresenta, che significato gli dà e come lo trasforma in qualcosa di vivo e di familiare*". Quella che era solo una roccia assume una personalità, quello che era un punto all'orizzonte diventa un faro reso sacro dalle leggendarie associazioni con gli eroi, una conformazione insignificante del paesaggio acquista un senso, oscuro senza dubbio, ma *carico di intensa emozione*" (MALINOWSKI 1973, 286; corsivo mio).

Il riferimento esplicito alle emozioni è un'intuizione essenziale. Alcuni decenni dopo, quando la prospettiva interpretativa per l'antropologia sarà un fatto ormai assestato, Shelly Rosaldo, con le sue ricerche sulla vita sociale Ilongot (Filippine), mostrerà che "le emozioni non sono qualcosa che si oppone al pensiero, ma cognizioni che interessano un

io corporeo. Sono pensieri incorporati" (ROSALDO 1980, 65): un'intelligenza emotiva che ci permette di *pensare* i nostri luoghi. Prosegue Malinowski:

[...] navigando con gli indigeni, specialmente con dei novizi del *kula*, ho spesso osservato quanto profondo sia il loro interesse per quelle parti del paesaggio impregnate di significati leggendari, come i più anziani le indichino e le spieghino, come i più giovani le guardino con attenzione e con curiosità, mentre la conversazione si riempie di nomi mitologici. È l'aggiunta di un interesse umano alle caratteristiche naturali, che posseggono di per sé meno potere di attrazione per un indigeno che per noi, che rende diverso ai suoi occhi il paesaggio [...]. Questo potere di trasformare il paesaggio, l'ambiente visibile, è solo una delle tante influenze che il mito esercita sul modo di vedere la realtà in generale degli indigeni [...].

[Ivi, 287; corsivo mio]

Malinowski richiama l'attenzione anche sul fatto che le caratteristiche del paesaggio trasformate mediante il mito e rielaborate nelle narrazioni tradizionali, ne testimoniano la verità. Il mondo mitico si concretizza nelle rocce e nelle colline, nei mutamenti della terra e del mare. La conformazione naturale dell'ambiente diventa agli occhi nativi una cristallizzazione della verità essenziale del mito: "d'altra parte – conclude Malinowski – *la storia così potentemente illustrata reagisce sul paesaggio, lo riempie di accadimenti drammatici che, fissati in esso per sempre, gli dan-*

no un significato preciso" (Ibid., corsivo mio).

L'antropologia interpretativa studia quindi i luoghi non per le loro caratteristiche materiali/oggettive, ma come tessuto di interazioni fra percezioni e pratiche che un osservatore stabilisce con un determinato spazio ambiente (naturale e costruito). Persone e contesto sorgono assieme nelle pratiche che rendono i luoghi non solo dei prodotti intellettivi logico-astratti ma soprattutto dei prodotti storici, affettivi e sensoriali.

Questa impostazione costruzionista e relazionale, secondo cui i luoghi vengono continuamente prodotti e riprodotti dall'interazione sociale, si basa sull'opera di Clifford Geertz, che dell'antropologia interpretativa è stato il massimo esponente. In un passaggio fondamentale e molto citato di *Interpretazione di culture* (1973, 27) che qui è necessario riproporre, Geertz afferma che "il pensiero umano è fondamentalmente sia sociale sia pubblico, il suo habitat naturale è il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città. Il pensare – prosegue Geertz – non consiste in 'avvenimenti nella testa' (benché gli avvenimenti lì e altrove siano necessari perché il pensare abbia luogo) ma nel traffico di quelli che sono stati chiamati simboli significativi", che per Geertz sono per lo più parole, ma anche gesti, disegni, suoni musicali, atteggiamenti del corpo, e qualunque altra cosa utilizzata per conferire significato all'esperienza. Sul piano

antropologico la cultura non è quindi un'astrusa costellazione di simboli tutti "interni", racchiusi nella psiche, si configura invece come aperta, *relazionale* e *contestuale*. Da un lato la cultura è *embodied*, cioè è costituita nel corpo, ha necessità di pratiche che la istituiscano in corpi secondo i ritmi e la configurazioni biologiche e psichiche tipiche della nostra corporeità (STRATHERN, STEWARD 1988); dall'altro essa è essenzialmente *embedded*, e questo è il punto che qui maggiormente ci interessa: ovvero essa è immersa e integrata nel contesto fisico nel quale le persone agiscono concretamente⁴.

3. Il disastro

Talvolta si verificano delle situazioni estremamente gravi in cui il nesso profondo fra comunità umana e ambiente naturale, fra saperi ecologici nativi e pratiche sociali, salta e si spezza. Il microcosmo sociale, affettivo, economico, politico, familiare, fatto di gesti e di luoghi quotidiani, esplode causando un radicale sconvolgimento, una catastrofe di ingenti proporzioni in cui la cultura stessa si mostra fragile e precaria, perché le stesse categorie cognitive, le strutture simboliche mediante le quali una comunità percepisce e comprende il mondo rendendolo *pensabile*, sembrano smarrire il loro significato proprio nel momento in cui se ne avrebbe più bisogno.

Improvvisi violentissime scosse di terremoto che fanno

crollare scuole e ospedali, che riducono in frantumi la chiesa del paese, che lacerano e rendono inagibili quelle case costruite e arredate in una vita di lavoro; l'inarrestabile forza distruttiva di una valanga d'acqua, l'alluvione che sommerge chilometri di strade e campi coltivati, o si riversa fra i marciapiedi della via principale di una città; l'esplosione di una centrale nucleare; la contaminazione chimica di un territorio densamente abitato, frutto di dissennate politiche industriali, che cova per decenni e si manifesta poi all'improvviso in tutta la sua gravità; sono situazioni di emergenza di massa in cui i luoghi familiari subiscono una drastica e a volte irreversibile trasformazione, provocando strappi violenti nelle reti sociali coinvolte. Sembra allora che il mondo letteralmente finisca. La percezione della perdita di tutto e il senso della fine imminente e irreparabile possono diventare talvolta insopportabili.

Oltre alle vittime, i morti e dispersi nel disastro, la gravità della catastrofe si manifesta in quei terremoti *invisibili* che avvengono dentro le persone sopravvissute. Si tratta della rottura della relazione io-mondo su cui tornano illuminanti le annotazioni di Ernesto De Martino:

Quando gli uomini non sono al loro posto giusto. Ma *non soltanto gli uomini non sono al loro posto giusto, ma anche gli alberi, le case – in generale tutte le cose*. Ha avuto luogo un cambiamento [...]. Gli uomini

non hanno più le loro cose con sé e ora le cercano. [...] Essi vogliono riavere le loro cose e la loro patria. Il bel mondo non si può ricomporlo in modo giusto. Il mondo di prima non c'è più, il bel mondo. (Ora com'è?) Mutato. (Che cosa è mutato?) Le case, le strade. Il globo terrestre è rimpicciolito, i monti non ci sono più. Essi più non sanno dove passano i confini. Il mondo è più piatto. *Gli uomini non sono più a loro agio, sono spaesati*. Anche io non sono più al posto giusto (Qual è il posto giusto?) Dove si è a casa. [...] (Quando andranno meglio le cose del mondo?) Quando essi riavranno le case, quando saranno di nuovo a casa loro (avranno il loro ambiente domestico nel luogo giusto). Quando tutto tornerà in ordine.

[DE MARTINO 1977: 197, corsivo mio]

Prima ancora di analizzare un grande disastro, basta esaminare attentamente la rottura di un piccolo nodo di microesperienza che lega una persona ai suoi luoghi familiari, per comprendere sul piano antropologico lo shock derivante da un'emergenza di massa. De Martino studia la vicenda di un giovane contadino affetto da crisi isteriche. Il ragazzo si è ammalato dal momento in cui il padre a sua insaputa ha tagliato la quercia piantata di fronte alla loro casa per venderla. L'albero non è più *al posto giusto*, e per questo inconsapevolmente, d'un tratto, nemmeno il ragazzo si sente più *al posto giusto*, perché quell'albero orientava la sua vita e la sua presenza lì, e contemporane-

⁴ Si veda: BLOCH 1992; HIRSH, O'HANLON 1995; FELD, BASSO 1996; INGOLD 2000; cfr. TURRI 1974, REMOTTI 1993.

amente era un sostegno complessivo al senso del divenire del microcosmo intorno a lui. Lo rendeva familiare, conferiva al paesaggio quel volto riconoscibile nel quale il ragazzo era cresciuto e che adesso gli appare all'improvviso estraneo. Il gesto in apparenza insignificante del padre, tagliando quell'albero, ha eliminato un tratto di riferimento fisico essenziale nell'orizzonte del paesaggio domestico del ragazzo.

I disastri provocano innanzitutto un mutamento repentino e radicale di quei riferimenti concreti al paesaggio quotidiano, necessari ad orientare le esperienze (come il campanile di una chiesa, il bivio fra due strade, un antico monumento storico, ecc.); oppure che sono addirittura indispensabili al procedere stesso della vita (come la propria casa, il luogo di lavoro, ecc.). L'esperienza del disastro sorge perché la capacità del soggetto di pensare se stesso *nel* mondo è un tutt'uno con la sua capacità di pensare *il* mondo, di riflettersi cioè negli elementi familiari del suo spazio vitale, muovendosi e agendo concretamente in esso. Dunque il mutamento profondo del contesto esterno provoca una crisi della soggettività che si lega affettivamente al mondo. La relazione "io-cose" (alberi, oggetti, strade, mobili, ecc.) è una forma specifica della più profonda relazione "io-mondo" e il nesso fra le due è tale per cui quando si rompe la prima viene spezzata anche la seconda. Paolo Jedlowski (1989: 88) ha affermato che questa crisi "nella

continuità delle memorie e delle abitudini corrisponde [...] alle profonde trasformazioni che si operano nel mondo oggettivo della vita quotidiana" e contemporaneamente "al cambiamento nel mondo oggettivo corrisponde un cambiamento nelle forme di esperienza". Conclude De Martino:

Il mondo nel quale poco prima sono stato non c'è più, il bel mondo [...]. L'esistenza abbandonata alla mancanza di delimitazione di questa spazialità senza interni limiti di articolazione, *non ritrova più il qui e il là, il determinato luogo e posto, in cui si collocano e a cui appartengono le cose.* [...] La spazialità di tale mondo era determinata dalla casa e dal paesaggio in quanto sicura patria esistenziale (*Heimat*). [DE MARTINO 1977: 200 e 205, corsivo mio]

L'angoscia territoriale delle vittime costrette a ridefinire completamente se stesse e il loro rapporto con i luoghi, genera una sorta di pervasivo *silenzio dei luoghi*. I luoghi sconvolti da un disastro, ma anche soltanto trasformati da scellerati interventi edilizi, di pianificazione ambientale, o abbandonati all'incuria per decenni, diventano volti estranei e silenziosi per chi li abita. È il silenzio della progressiva perdita di memoria territoriale e comunitaria, ma è anche il silenzio che deriva da un'errata analisi ecosistemica e sociale, per cui il disastro viene spesso generato da una totale incapacità di ascolto di ciò che la natura intima dei luoghi afferma, ciò

vale in particolare per i disastri ambientali come alluvioni, frane, terremoti.

L'esperienza traumatica del disastro paralizza la capacità di parola, che tuttavia deve essere riattivata come essenziale possibilità di superamento della crisi. In molti tipi di disastro gli agenti d'impatto – ad esempio la nozione di radioattività – o i fattori di rischio ambientale, sono invisibili e impercettibili. Ma talvolta il silenzio è il sintomo più profondo di una radicale invisibilità cognitiva. Il giornalista e studioso cinese Qian Gang, annotava così le sue impressioni attraversando Tangshan subito dopo il terribile terremoto del 1976: "Cammino in strade di cenere danzante. Incontro occhi vuoti che fissano il nulla. [...] Tangshan ha perso la sua alba"⁵. Quest'ultima annotazione non indulge a stucchevoli toni poetici, ma si riferisce al fatto concreto che dopo il sisma di 8.2 gradi Richter, che in 23 secondi causò 242 mila morti e distrusse un'intera città, l'enorme nube di polvere di calcinacci e detriti rimase in sospensione nell'aria per molte settimane oscurando la luce del sole. È anche il silenzio intimo e composto di un dolore indescrivibile che coglie Hemingway, inviato dal "Toronto Daily Star" nel terremoto di Yokohama, il primo settembre 1923.

4. Saperi "locali" e vulnerabilità sociale

La letteratura sociologica e antropologica sui disastri si

⁵ Cit. in BARILLARI 2007, 125 e sgg.

è progressivamente accresciuta, ampliandosi e arricchendosi in modo sorprendente negli ultimi decenni⁶. Oggi il migliore modello analitico è quello elaborato da Anthony Oliver-Smith, secondo cui un disastro si può descrivere come combinazione di agenti potenzialmente distruttivi, derivanti da un ambiente tecnico o naturale, che impattano su una comunità umana colta in condizioni di vulnerabilità socialmente o tecnologicamente prodotta.

La circostanza disastrosa è un fenomeno che si manifesta nel punto di connessione fra società, tecnologia e ambiente, e può essere interpretato come effetto particolarmente eccezionale causato dalle interazioni profonde fra questi tre elementi⁷. Numerose ricerche hanno dimostrato che gli effetti dannosi di un evento estremo che si manifesta con pari intensità in due differenti sistemi sociali, non sono mai uguali e non dipendono completamente dalla fisica dell'evento, ma derivano soprattutto dal tipo di cultura specifico posseduto da ciascun sistema sociale nei confronti di quell'evento (ALEXANDER 2000). Gli effetti della crisi sono già potenzialmente contenuti nel sistema sociale colpito, e affiorano nella configurazione di una data struttura sociale, nei modi in cui i gruppi sono costituiti e connessi, in una data struttura di parentela, nei processi decisionali istituzionalizzati, nel ruolo attivo di un dato sistema di credenze o di un dato schema di relazio-

ni economiche o di potere che influiscono sui comportamenti quotidiani delle persone: in altri termini, dalla *vulnerabilità sociale* di quella comunità a quel tipo specifico di evento disastroso. Il concetto chiave di vulnerabilità consente di spostare la portata dell'analisi alle *condizioni precedenti* l'impatto, e indirizzarla in modo preventivo sulla vita "normale" e quotidiana di una comunità che potrebbe essere più o meno socialmente vulnerabile a una serie di agenti distruttivi (terremoti, inondazioni, esplosioni nucleari, contaminazioni biologiche, ecc.)⁸.

Molte ricerche di antropologia dei disastri hanno mostrato chiaramente che la vulnerabilità non è sinonimo di "primitività". La vulnerabilità sociale non è prodotta dal fatto che le comunità sono "primitive", se non piuttosto dal fatto che vengono considerate tali. L'uso del termine "tradizionale" e di espressioni quali "cultura tradizionale", "cultura materiale", utilizzate in antropologia sempre più spesso a sproposito e ormai bagaglio di una vetusta impostazione disciplinare, diventano categorie critiche se inserite in progetti di intervento internazionale per la comunicazione del rischio. In molti contesti etnografici, contrariamente a quanto si potrebbe immaginare, la vulnerabilità non è prodotta da stili di vita "tradizionali" impermeabili alla conoscenza scientifica e resistenti alla modernizzazione. Contro un modello pericolosamente

semplificatorio delle emergenze di massa, oggi è sempre più evidente che fra culture primitive in contesti di sottosviluppo economico e grandi disastri non vi è mai un nesso causale automatico.

D'altra parte è sufficiente ricordare quanto è capitato in Giappone il 17 gennaio del 1995 con il terremoto di Kobe, quando un sisma di 7.2 gradi Richter ha colpito il sesto porto commerciale più importante al mondo, una città di quasi due milioni di persone, causando circa 6.000 morti in un contesto tecnologico e scientifico che è all'avanguardia nella realizzazione di sistemi di allertamento anticipato e nelle pratiche di allenamento costante della popolazione a gestire l'emergenza. È evidente che nel caso di Kobe, come in molti altri casi, l'analisi non può ridursi soltanto alla sfera tecnico-fisica degli eventi e della loro gestione, ma deve prendere attentamente in esame la sfera sociale e politica della comunità su cui l'evento impatta e da cui deriva un sorprendente livello di vulnerabilità.

L'analisi etnografica della vulnerabilità sociale a un dato evento catastrofico ha lo scopo di togliere, almeno in parte, all'evento scatenante i connotati di fatalità ineluttabile. I disastri (soprattutto quelli di tipo "tecnologico") non sono mai eventi repentini e imprevedibili dovuti esclusivamente a imperfezioni tecniche, bizzarrie climatiche della natura, casualità o singoli errori umani, ma sono *processi complessi* che si attivano

⁶ Per un quadro analitico dettagliato si veda LIGI 2009. Cfr. HEWITT 1993; OLIVER-SMITH 1996a; 1996b; QUARANTELLI 1978; 1998.

⁷ Si veda HOFFMAN, OLIVER-SMITH 1999; 2002.

⁸ Si veda DI SOPRA, PELANDA 1984; BANKOFF, FRERKS, HILHORST 2004.

gradualmente durante un lungo periodo di incubazione e che alla fine precipitano dando luogo a una situazione catastrofica. Le pionieristiche ricerche di Barry Turner, condotte negli anni '70 del Novecento su alcuni grandi disastri tecnologici, hanno dimostrato che questi processi si attivano su precondizioni, sono determinati da errori sistemici (cioè diffusi e delocalizzati lungo le componenti di una data struttura sociale), che spesso provocano errori di singoli individui.

Tali precondizioni presentano talvolta delle caratteristiche comuni. Il periodo di gestazione di un disastro è costellato da numerosi piccoli segnali di avvertimento che però vengono ignorati o male interpretati (TURNER, PIDGEON 2001). Secondo l'approccio antropologico ai disastri, il corto circuito nella gestione delle informazioni è sempre legato a molti altri fattori di tipo tecnico, sociale, organizzativo e istituzionale. Il modo con cui questi fattori si connettono fra loro varia da società a società, da cultura a cultura e deve essere studiato non in astratto, ma immergendolo nel proprio contesto culturale.

In questa prospettiva è apparsa sempre più rilevante la necessità di svolgere ricerche etnografiche sul senso dei luoghi e sul valore storico, affettivo, sociale che un dato paesaggio ha per chi vi abita, al di là delle sole analisi di produttività economica. La comprensione dei nessi che legano una comunità al proprio ambien-

te è determinante sotto vari aspetti: per elaborare adeguate strategie di comunicazione del rischio che tengano conto delle motivazioni per le quali una comunità, un gruppo sociale, o anche un gruppo di famiglie si rifiuta di abbandonare un luogo oggettivamente pericoloso – come nel caso della cittadina di Toyako Onsen rispetto al vulcanismo esplosivo del vulcano Usu in Giappone (Isola di Hokkaido, in area Ainu)⁹; oppure per elaborare adeguate strategie di ricostruzione dei centri abitati dopo l'impatto, al fine di permettere una graduale ricostituzione del tessuto sociale e non soltanto delle strutture fisiche (appartamenti, negozi, strade, ecc.) – evitando quanto è capitato ad esempio nel caso del villaggio di Vajont costruito *ex novo* nell'alta pianura friulana per accogliere gli abitanti di Erto e Casso: il tentativo di ricreare un centro abitato partendo dalle sole strutture urbane senza studiare a fondo le caratteristiche socio-antropologiche e storiche della comunità colpita in rapporto al proprio paesaggio-ambiente è completamente fallito¹⁰. Infine l'integrazione fra antropologia dello spazio e studio degli aspetti sociali di un disastro è essenziale per valorizzare un certo tipo di sapere "nativo" rispetto ai luoghi che può permettere di ridurre la vulnerabilità agli eventi naturali estremi, come ad esempio nel caso delle comunità andamane (Golfo del Bengala), che non hanno praticamente subito danni a seguito dello tsu-

nami del 2004, a differenza di molte altre comunità costiere del sudest asiatico.

In queste situazioni, l'antropologia dei disastri mostra dunque la complessità dei nessi che legano la comunità al proprio ambiente, e le modalità con cui le persone costruiscono il senso dei luoghi. Ma nello stesso tempo rende evidente con quanta cautela ci si debba riferire ai cosiddetti "saperi ecologici nativi". Non è possibile interpretare questi saperi in modo oggettivante e reificato, contrapponendo la romantica sensibilità del buon selvaggio che "sente" semplicemente gli eventi osservando la natura, ai sofisticati modelli statistici utilizzati dalla scienza ufficiale. Al contrario: si tratta di interpretare i molteplici modi mediante i quali nella vita quotidiana i saperi locali risultino integrati con i saperi esperti.

Bibliografia

- ALEXANDER D., 2000, *Confronting Catastrophe*, Oxford University Press, Oxford.
- AUGÉ M., 1993, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità* (trad. it.), Milano, Elèuthera (ed. or., *Non-lieux*, Paris, Seuil, 1992).
- AUGENDRE M., 2004, *Le risque naturel devenu symbiose? Les volcans actifs d'Hokkaido, Japon*, in "Géomorphologie: relief, processus, environment", n. 2, pp. 101-116.
- BAGNASCO A., 1994, *Fatti sociali formati nello spazio. Cinque lezioni di sociologia urbana e regionale*, Milano, FrancoAngeli.

⁹ Si veda AUGENDRE 2004; cfr. PERRY, HIROSE 1991.

¹⁰ Si veda TESSARIN 1994; VENDRAMINI 1994; cfr. REBERSCHAK 2003.

- BARILLARI S. (a cura di), 2007, *Catastrofi. I disastri naturali raccontati dai grandi reporter*, Roma, Minimum Fax.
- BANKOFF G., FRERKS G., HILHORST D. (a cura di), 2004, *Mapping Vulnerability. Disasters, Development and People*, Earthscan, Londra.
- BENJAMIN W., 1986, *Parigi, capitale del XIX secolo*, Torino, Einaudi (ed. or. *Das Passagen-Werk*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1982).
- BENJAMIN W., 2007, *Immagini di città* (trad. it. dal tedesco di E. Ganni), Torino, Einaudi (ed. or. *Stadttebilder*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1963).
- BLOCH M., 1992, *What goes without saying: the conceptualization of Zafimaniry society*, in KUPER A. (a cura di), *Conceptualizing Society*, Routledge, London, pp. 127-146.
- CIRESE A.M., 1996, *I beni demologici in Italia e la loro museografia*, in CLEMENTE P., *Graffiti di museografia antropologica italiana*, Siena, Protagon, pp. 249-262.
- CLIFFORD J., MARCUS G.E. (a cura di), 1984, *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press.
- DE MARTINO E., 2002, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi (1ª 1977).
- DI SOPRA L., PELANDA C. (a cura di), 1984, *Teoria della vulnerabilità*, FrancoAngeli, Milano.
- DOUGLAS M., 1993, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, trad. it., Il Mulino, Bologna (ed. or. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970, 1ª 1966).
- DOUGLAS M., 1996, *Rischio e colpa*, trad. it., Il Mulino, Bologna (ed. or. *Risk and Blame*, Routledge, Londra 1992).
- FELD S., BASSO K.H. (a cura di), 1996, *Senses of place*, Santa Fé, School of American Research Press.
- GEERTZ C., 1987, *Interpretazione di culture*, trad. it. di E. Bona, Bologna, Il Mulino (ed. or. *Interpretations of Culture*, New York, Basic Books, 1973).
- HEWITT K. (a cura di), 1983, *Interpretations of Calamity*, The Risk & Hazards Series: 1, Allen & Unwin, Boston.
- HIRSCH E., O'HANLON M., 1995 (a cura di), *The Anthropology of Landscape. Perspective on place and space*, Oxford, Clarendon Press.
- HOFFMAN S.M., OLIVER-SMITH A. (a cura di), 1999, *The Angry Earth. Disaster in Anthropological Perspective*, Routledge, Londra.
- HOFFMAN S.M., OLIVER-SMITH A. (a cura di), 2002, *Catastrophe and Culture. The Anthropology of Disaster*, School of American Research Press, Santa Fe.
- INGOLD T., 2000, *The Perception of The Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Londra.
- JEDLOWSKI P., 1989, *Memoria, esperienza e modernità*, FrancoAngeli, Milano.
- LIGI G., 2002, *Le fonti che non parlano. Ipotesi per un'antropologia del paesaggio in Lapponia*, in MATTERA V. (a cura di), *Antropologia delle sensazioni*, monografico di "Erreffe. La ricerca folklorica", n. 45, pp. 71-87.
- LIGI G., 2003, *La casa saami. Antropologia dello spazio domestico in Lapponia*, Torino, Il Segnalibro.
- LIGI G., 2004, *Cimitero cristiano e "cimitero" saami: concezioni dell'aldilà e organizzazione dello spazio in Lapponia*, in LIGI G., FAVOLE A., VIAZZO P.P. (a cura di), *Luoghi dei vivi, luoghi dei morti. Spazi e politiche della morte*, monografico di "Erreffe. La ricerca folklorica", n. 49, pp. 27-35.
- LIGI G., 2007, *Tecniche, corpi, saperi*, in LIGI G. (a cura di), *I saperi del fare: tecniche, abilità, culture*, Molimo – Quaderni di Antropologia culturale, vol. 2, Milano, Cuem, pp. 7-31.
- LIGI G., 2009, *Antropologia dei disastri*, Roma-Bari, Laterza.
- LIGI G., 2011, *Emotions and Knowledge in Anthropology of Disasters*, in BENADUSI M., BRAMBILLA C., RICCIO B., *Disasters, Development and Humanitarian Aid. New Challenges for Anthropology*, Università di Bergamo, C.E.R.C.O., pp. 25-36 (in corso di stampa).
- MAGRIS C., 1997, *Microcosmi*, Milano, Garzanti.
- MALINOWSKI B., 1973, *Argonauti del Pacifico Occidentale*, trad. it., Newton Compton Italiana, Roma (ed. or. *Argonauts of Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1922).
- OLIVER-SMITH A. (a cura di), 1986b, *Natural Disasters and Cultural Responses*, Coll. William & Mary, Williamsburg.
- OLIVER-SMITH A., 1996a, *Anthropological research on hazards and disasters*, in "Annual Review of Anthropology", n. 25, pp. 303-328.
- PARK R., BURGESS E.W., MCKENZIE R.D., 1999, *La città*, trad. it., Torino, Edizioni di Comunità (ed. or. *The City*, Chicago, The University of Chicago Press, 1938, 1ª ed. 1925).
- PERRY W.R., HIROSE H., 1991, *Volcano Management in The United States and Japan*, Jai Press Inc., Londra.
- QUARANTELLI E.L. (a cura di),

- 1978, *Disasters. Theory and Research*, Sage Publications, Beverly Hills.
- QUARANTELLI E.L. (a cura di), 1998, *What Is a Disaster? Perspectives on The Question*, Routledge, Londra.
- REBERSCHAK M. (a cura di), 2003, *Il Grande Vajont*, Cierre, Verona.
- REMOTTI F., 1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Bollati Boringhieri.
- ROSALDO S., 1980, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SIMMEL G., 1998, *Sociologia*, trad. it., Torino, Edizioni di Comunità (ed. or. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humbolt, 1983).
- STRATHERN A., STEWARD P., 1988, *Embodiment and communications. Two frames for the analysis of ritual*, in "Social Anthropology", 6, PP. 237-251.
- TESSARIN N., 1994, *Disastro e ricostruzione sociale. Il senso di appartenenza alla comunità*, in VENDRAMINI 1994, PP. 2-29.
- TORRE A., 2011, *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Roma, Donzelli.
- TUAN H.-F., 1979a, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- TUAN H.-F., 1979b, *Thought and landscape: the eye and the mind's Eye*, in MEINING W.D. (a cura di), *The Interpretation of Ordinary Landscapes*, Oxford University Press, Oxford.
- TURNER B.A., PIDGEON F., 1997, *Man-made Disasters*, Butterworth-Heinemann, Londra.
- TURRI E., 1974, *Antropologia del paesaggio*, Milano, Edizioni di Comunità.
- VENDRAMINI F., 1994, *Disastro e ricostruzione nell'area del Vajont*, Castaldi, Feltre.
- WOLF C., 1991, *Che cosa resta?* (trad. it. dal tedesco di A. Raja), Roma, Edizioni e/o (ed. or., *Was bleibt?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990).